EL DIOS de la EDAD MEDIA

Jacques Le Goff

«El objeto de estas conversaciones es la concepción de Dios en el Occidente medieval. A diferencia de Yahvé y de Allah, a los que el judaísmo y el islam han sustraído a toda figuración, el Dios de los cristianos puede ser representado. El Occidente medieval conoció conflictos en torno al iconoclasmo, pero éste no tuvo el mismo lugar que en el cristianismo ortodoxo griego de Bizancio. Sin embargo, para ver al Dios de los cristianos, no basta afirmar que es representable. Conviene también subrayar que ha sido concebido y representado como una persona humana. El Dios de los cristianos es antropomórfico, y su 'antropomorfización' se realizó, en lo esencial, en el curso del período medieval».

Partiendo de estas premisas, Jacques Le Goff, en conversación con el historiador y periodista Jean-Luc Pouthier, puede investigar el hecho (escandaloso para unos, sorprendente para otros) de que las imágenes de Dios cambian en el curso del tiempo. Así pues, existe «para el historiador, y por consiguiente en el saber humano, una historia de Dios. Esta historia se esboza también en estas conversaciones, con un respeto absoluto a las creencias».

epublibre

Jacques Le Goff

EL DIOS DE LA EDAD MEDIA

Conversaciones con Jean-Luc Puthier

ePub r1.2
Titivillus 13.04.2022

Título original: *Le Dieu du Moyen Âge*
Jacques Le Goff, 2003
Traducción: María Tabuyo & Agustín López Tobajas
Retoque de ilustraciones: diego77

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

INTRODUCCIÓN

DIOS, TEMA DE HISTORIA

El objeto de estas conversaciones es la concepción de Dios en el Occidente medieval. Las religiones se dirigen en general a personas sagradas, o incluso divinas. Un gran giro en la historia de la humanidad fue la sustitución del culto a una pluralidad, si no a una multitud, de dioses en el paganismo antiguo, por la creencia en un único Dios, el monoteísmo, aunque ya estuviera tratando de emerger una concepción unitaria de la divinidad en dicho paganismo. No se trata aquí de evocar la religión en el conjunto del cristianismo medieval, tema sobre el que existe una amplia bibliografía. El objeto de nuestro interés, de nuestro planteamiento, de nuestra investigación, es Dios.

A diferencia de Yahvé y de Allah, a los que el judaísmo y el islam han sustraído a toda figuración, el Dios de los cristianos puede ser representado. El Occidente medieval conoció conflictos en torno al iconoclasmo, pero éste no tuvo el mismo lugar que en el cristianismo ortodoxo griego de Bizancio. Sin embargo, para ver al Dios de los cristianos, no basta afirmar que es representable. Conviene también subrayar que ha sido concebido y representado como una persona humana. El Dios de los cristianos es antropomórfico, y su «antropomorfización» se realizó, en lo esencial, en el curso del período medieval.

La imagen de Dios no sólo determinó el ámbito de la iconografía. Se encuentra en el centro de la teología, la liturgia, la espiritualidad y la devoción. ¿Cómo se imaginaban a Dios los

hombres y las mujeres de la Edad Media? ¿Qué relación mantenían con él? Este es el tema, a la vez muy amplio y muy preciso, de estas conversaciones.

La imagen de Dios en una sociedad depende, por supuesto, de la naturaleza y el lugar de quien imagina a ese Dios. Existe un Dios de los clérigos y un Dios de los laicos; un Dios de los monjes y un Dios de los seglares; un Dios de los poderosos y un Dios de los humildes; un Dios de los ricos y un Dios de los pobres. Hemos tratado de fijar esos diferentes modelos de «Dios» en torno a algunos datos esenciales: el Dios de la Iglesia, Dios de la religión oficial; el Dios de las prácticas, que en la Edad Media son fundamentalmente religiosas, antes de que aparezcan aspectos profanos. Son los dogmas, las creencias, las prácticas, lo que nos interesa, en la medida en que definen y dejan percibir la actitud de los hombres y mujeres de la Edad Media con respecto a Dios.

En el curso de esta reflexión y de esta investigación, nos encontraremos con la sorpresa de descubrir que, considerando las realidades que nos muestran los textos, los rituales, las imágenes y la práctica social y devocional, han debido de existir —es en todo caso la hipótesis que aquí se propone— ciertas formas de politeísmo coexistiendo con el monoteísmo oficial. Como si el cristianismo medieval hubiera realizado a propósito de Dios un milagro suplementario… El Dios concreto de los hombres y las mujeres de la Edad Media fue tan pronto Dios Padre, como Dios Hijo, o Dios Espíritu Santo. Añadamos a ello lo que consideramos uno de los grandes acontecimientos de la historia medieval: la introducción —en o junto a la Trinidad— de una persona femenina, la Virgen María. En el curso de nuestra búsqueda, se nos ha aparecido cada vez con más fuerza un hecho que sin duda habría escandalizado a la Iglesia y a los cristianos del siglo pasado y que todavía hoy sorprenderá a algunos: las imágenes de Dios cambian en el curso del tiempo. No hablamos solamente de la

moda iconográfica. Que un Cristo lampiño suceda a un Cristo barbudo, o a la inversa, es en definitiva un detalle. Pero que Dios aparezca sobre todo sentado, entronizado, según la expresión consagrada, «en majestad», o que se muestre más naturalmente la imagen de Jesús sufriente, crucificado, que el cadáver de Jesús descendido de la cruz y descansando sobre las rodillas de su Madre, o incluso de Dios Padre, tiene una significación profunda e introduce en la consideración de las relaciones entre el Dios del dogma y el de los fieles una obligatoria visión histórica. No vacilamos en decir que existe para el historiador, y por consiguiente en el saber humano, una historia de Dios. Esta historia se esboza también en estas conversaciones, con un respeto absoluto a las creencias.

CONVERSACIONES CON JEAN-LUC POUTHIER

1

¿DE QUÉ DIOS SE TRATA?

Jean-Luc Pouthier: *La Edad Media de la que vamos a hablar abarca el largo período de un milenio, que los historiadores sitúan tradicionalmente entre el final del Imperio romano de Occidente (476) y la toma de Constantinopla por los turcos (1453). Y el Dios de que se tratará es el Dios de los cristianos. ¿Cómo «llega» ese Dios, si se permite la expresión, a la Edad Media?*

Jacques Le Goff: En primer lugar, una precisión semántica. Nuestro punto de partida es la Antigüedad tardía. Yo prefiero esta expresión a la de «bajo Imperio» o «alta Edad Media». Me parece que corresponde mejor, por una parte, a la óptica de larga duración que es la mía, y, por otra, al hecho de que los acontecimientos decisivos —pienso, por ejemplo, en el concilio de Nicea, en 325, donde se adoptó el primer Credo, el Símbolo de los apóstoles— no dejan sentir sus efectos más que poco a poco. En el ámbito de las creencias, casi nunca se producen revoluciones, sino evoluciones más o menos profundas, más o menos rápidas.

La Antigüedad tardía es el período en el que el Dios de los cristianos se convierte en el único Dios del Imperio romano. Este Dios es un dios oriental, que logra imponerse en Occidente. Los primeros grupos de cristianos se desarrollaron un poco a la manera de una secta que realiza conquistas y cuyo número de miembros aumenta. Y estos grupos fueron favorecidos, en los siglos II y III, por el interés cada vez mayor por las divinidades y los cultos salvíficos; cultos de terapeutas, que cuidan a la vez las enfermedades del cuerpo, del alma, y la existencia humana. En

aquella época agitada, el dios Esculapio adquiere por ejemplo una gran importancia en el medio militar. Los ejércitos romanos, que irán a combatir hasta los confines de Persia, tienen contacto también con el culto de Mitra. Al mismo tiempo, los emperadores que tratan de constituir alrededor de ciertas familias, de ciertos medios, dinastías más sólidas, no encuentran ya en la religión romana el apoyo del que se habían beneficiado desde la época de Augusto. Es entonces cuando sobreviene la decisión del emperador Constantino, después del edicto de Milán (313), no sólo de tolerar la nueva religión, sino incluso de dirigirse al Dios de los cristianos, del que espera su salvación y la del Imperio. Una salvación que es en primer lugar una salvación terrenal, política, pero que, dada la naturaleza de la religión cristiana, es también, sin duda muy pronto, de naturaleza religiosa. Menos de un siglo después, en 392, Teodosio hace del cristianismo la religión del Estado.

Así se produce, en el curso del siglo IV, la transformación del cristianismo de religión perseguida en religión del Estado y la transformación de un dios rechazado en un Dios oficial. Los hombres y las mujeres que viven en la Europa occidental pasan, en unos decenios, del culto de una multiplicidad de dioses a un Dios único. Sin duda existía en el paganismo grecorromano una tendencia creciente a considerar que los diferentes dioses constituían más o menos una persona colectiva, que era dios. Este dios se escribe sin embargo con *d* minúscula. Es el *deus* de Cicerón. Cuando llega el cristianismo, *Deus* adquiere una *D* mayúscula. Esto marca bien la toma de conciencia del paso al monoteísmo.

—*¿Conservaron adeptos los cultos paganos?*

—La resistencia de la religión pagana grecorromana fue muy limitada. No se encuentra más que en las elites intelectuales y sobre todo, parece ser, en Roma, que era el centro tanto del pensamiento como de la política romana. A pesar de todo, se produjo, a principios del siglo V, una reacción pagana a la que está vincu-

lado el nombre de Símaco. Lo que más se resistió al establecimiento del nuevo Dios no fueron los antiguos dioses paganos, sino algunas prácticas ligadas a la magia o, más bien, lo que el cristianismo denominará superstición: culto a los árboles o las fuentes, que se prolongará de forma más o menos encubierta durante la Edad Media. Son las únicas limitaciones, que conviene sin embargo no olvidar, a la dominación del Dios cristiano. Se trata de creencias, y a veces de prácticas, rurales; pero el 90 por ciento de la población de la Edad Media vive en el campo. Por otra parte, las actitudes varían según tratemos de los bárbaros, que se instalan durante ese período en los antiguos límites del Imperio romano, o de las poblaciones romano-indígenas; dejo de lado, pero sin duda aludiremos luego a ello, al Dios de los bizantinos, que es el Dios del cristianismo, con características sin embargo muy particulares.

Por parte de los bárbaros, parece que la fuerte estructura jerárquica favoreció la conversión de la población, en particular de las tribus, puesto que ésta era la forma de estructura social más extendida. Aquí o allá aparecen diversas resistencias entre los jefes, pero en su conjunto la conversión de los jefes lleva consigo la conversión de los pueblos. Un caso que llega a ser a la vez legendario y ejemplar es el de Clodoveo. El Dios de los hombres y las mujeres de la Edad Media es por tanto también el Dios de los jefes. Esta característica seguirá manifestándose mucho tiempo después del período de conversión. El Dios es el Dios del señor, con una especie de superposición de dos niveles de dominación: *dominus*, con una *d* minúscula, designa al señor terrenal, y con una *D* mayúscula a Dios, que en la Edad Media es en general llamado «Señor».

Por parte de las antiguas poblaciones del Imperio romano, personas que no son todavía señores en el sentido feudal, sino patronos en el sentido romano, los dueños de grandes dominios muy poblados, ejercieron una influencia importante. Es caracte-

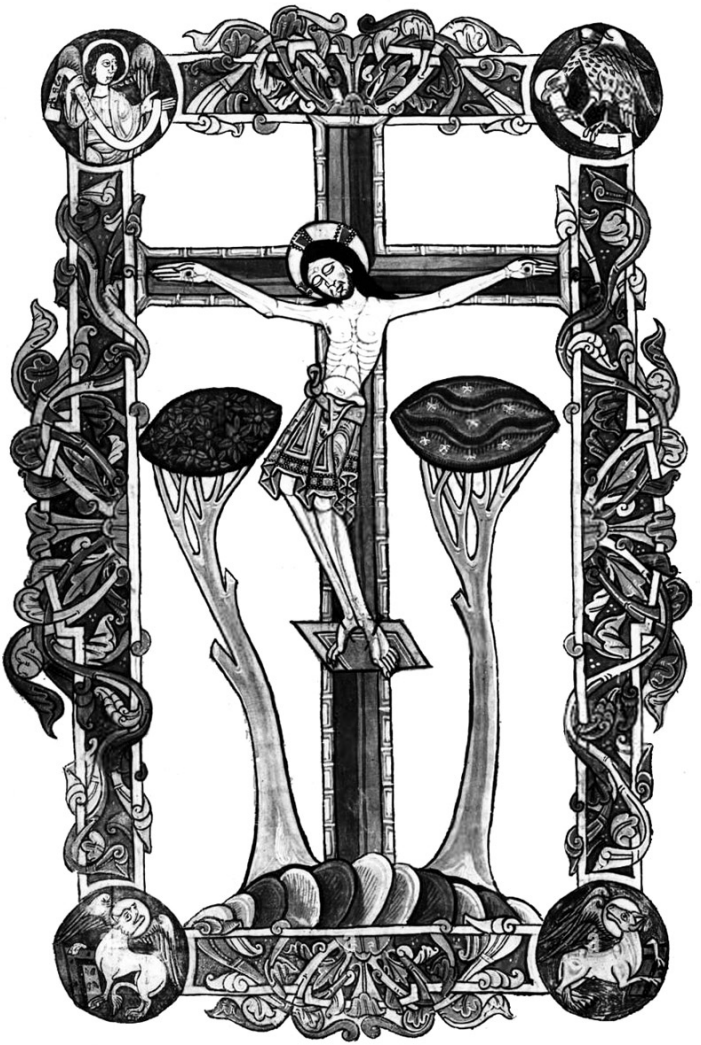
rístico que varios de los primeros grandes santos del cristianismo fueran propietarios importantes: Sidonio Apolinar o Paulino de Nola, por ejemplo… Y el papa Gregorio el Grande era también un gran propietario.

—El paso al monoteísmo llevó por tanto varios siglos. ¿Cómo identifica el historiador de la Antigüedad tardía los síntomas, los indicios de este paso progresivo al monoteísmo? ¿Se produce por ejemplo una separación en los cultos entre las prácticas paganas relativas a algunos aspectos de la vida diaria, mientras que el culto cristiano será cada vez más sacralizado? ¿De qué manera se realiza, poco a poco, la distinción?

—Lo vemos de manera privilegiada en los lugares de culto. Es el paso del templo a la iglesia. Los casos en que el Dios de los cristianos se instaló en la casa de un dios pagano fueron poco frecuentes. El fenómeno más corriente fue la destrucción de los templos. El nuevo Dios llegó en medio de una gran actividad de demolición, demolición que afectó también a los objetos naturales a los que se rendía un culto casi divino, especialmente los árboles sagrados. Los grandes santos de comienzos de la Edad Media son destructores de templos y de árboles sagrados. Por otra parte, la iconografía, a decir verdad bastante escasa en esta época, los muestra sobre todo en esa actividad. Y en esto hubo un personaje que se distinguió especialmente: san Martín, a finales del siglo IV. San Martín bautizó el espacio en nombre del nuevo Dios. La toponimia conserva las huellas de esto. El nombre de Dios se encuentra con mucha frecuencia: Chaisedieu, Villedieu…; pero el santo cuyo nombre está más extendido en la toponimia europea, de Polonia a Portugal, es Martín.

El nuevo Dios se impone, y la creencia en Él se difunde, mediante una red de lugares de culto donde los servidores de Dios, los santos, en forma de reliquias, toman posesión de un lugar para rendirle culto. Con el Dios de la Edad Media se produce una profunda reorganización del espacio. La Edad Media aseguró el éxito del Dios cristiano mediante una ocupación exhaustiva y

estructurada de la topografía. Se organizan redes y caminos. Redes de órdenes religiosas, redes de peregrinaciones… la red constituida por la orden de Cluny acaba de ser valorada y publicada de manera notable. Aparece ahí un problema muy importante sobre las relaciones entre los hombres y mujeres de la Edad Media y su Dios. A principios del siglo XI, en Arrás, los herejes discutieron la costumbre de la Iglesia de rendir culto a Dios, de honrarle en edificios especiales, las iglesias, puesto que, según ellos, Dios está presente en todas partes: es su definición propia, es omnipresente, todopoderoso, y es por tanto en todas partes donde hay que rendirle culto. El instrumento esencial del culto es la oración, y su lugar es el corazón del hombre y la mujer. El cristianismo medieval no ofrece a los fieles una omniposibilidad de culto, pero les ofrece redes muy tupidas de lugares de culto. Las capillas, las cruces, vienen por otra parte a añadirse a las iglesias.



Crucifixión, salterio de Winchester. Londres, British Museum; en A. Malraux y A. Parrot (eds.), *El universo de las formas. El siglo del año mil,* Aguilar, Madrid, 1968, ilustración n.° 259.

—¿Estuvo acompañada la reorganización del espacio por una evolución en la concepción de Dios?

—El cristianismo es una religión de iguales que promete la vida eterna a los fieles virtuosos. Ahí se encuentran sus dos atractivos principales. Además, el golpe maestro del cristianismo, en acción a lo largo de toda la Edad Media, es que Dios se ha encarnado, que Dios se ha hecho hombre. La persona del Dios hombre, Jesús, vivió entre los hombres como hermano. Sean cuales sean los títulos que le da el Evangelio, de señor, hijo de Dios, Dios mismo, Jesús, en su vida terrenal, no conoció más que hermanos. Y su gran triunfo, si se puede decir así, fue vencer a la muerte. ¡Ese es el modelo que ofrece a sus fieles! Al padecer la muerte más miserable, la más vergonzosa que existía en su época, la muerte de los esclavos en la cruz, Jesús puso de manifiesto que todos los hombres pueden ser salvados, puesto que el más miserable de ellos ha sido salvado.

—Esto parecía algo absurdo a los filósofos latinos que criticaban el cristianismo…

—A ojos de los griegos y los romanos cultos y razonables, que formaban parte del sistema establecido, el cristianismo era un escándalo. Más tarde, los cristianos dieron una interpretación, en su beneficio, del «escándalo de la cruz».

—¿Cómo se convierte entonces ese escándalo en la religión de referencia, la religión común, a partir de los siglos V y VI? ¿En qué Dios creen en ese momento los creyentes?

—En primer lugar, no olvidemos nunca que el Dios de la Edad Media es un Dios oficial. No tiene competidores. Yahvé es exclusivamente el dios de los judíos, y Allah no es conocido verdaderamente por los cristianos, ni siquiera por los más cultivados, aquellos que, como en el siglo XII el abad de Cluny, Pedro el Venerable, harán que se emprenda la traducción del Corán para

conocerlo mejor. En lo sucesivo, no existen, fuera del Dios de los cristianos, más que falsos dioses.

Sin embargo, aunque el paso al monoteísmo es sin duda fundamental, no pienso —no es una cuestión de temperamento, sino, sin duda ninguna, de formación histórica— que un monoteísmo puro y duro se pueda instalar sólidamente y durante mucho tiempo en un medio como el del mundo europeo occidental. Los hombres y las mujeres de esas regiones tienen la costumbre de estar rodeados de personajes sobrenaturales, por no decir divinos. Distingamos sobrenatural y divino, pues lo que permitió que un número considerable de tales personajes sobreviviera en el interior del sistema cristiano fue precisamente que no eran de naturaleza divina y que, por consiguiente, no hacían sombra al nuevo Dios. En particular, el mundo antiguo estaba lleno de demonios. Originalmente, el *daimon*, un término griego, puede ser tanto bueno como malo. El cristianismo medieval reclasifica esta gran familia en demonios buenos y malos, en ángeles y diablos. Tendrá por otra parte una actitud ambigua respecto del maniqueísmo, esa religión oriental que enfrenta a un dios del bien y un dios del mal. En tanto que creencia, en tanto que dogma, el maniqueísmo es absolutamente rechazado por el cristianismo. Sin embargo, en el nivel de los comportamientos, los hombres y mujeres de la Edad Media tendrán grandes tentaciones de oponer el bien y el mal. En cuanto a Dios, se encontrarán problemas sobre su carácter tanto en el nivel de la exégesis del dogma como en las creencias populares. El Dios procedente de la Biblia no es en realidad ni bueno ni malo. Es todopoderoso, es justo, pero puede ser terrible. Puede ser un Dios de cólera, un Dios de venganza, y al clero medieval, así como a los fieles, le costará trabajo apartar esa imagen. El tema del azote de Dios seguirá representando un gran papel en las actitudes adoptadas por hombres y mujeres en la Edad Media. ¿Para qué sirven los malvados en el mundo, para qué sirven los paganos, para qué los ma-

los fermentos en la naturaleza? Sirven a Dios como instrumentos para castigar los pecados. Desempeñan un papel fundamental en la concepción de la historia propia de los cristianos medievales. Una historia dominada, conducida por Dios, pero en la que es necesario encontrar una explicación para lo que parece escandaloso o malvado por parte de un Dios que, sin embargo, se está convirtiendo de forma general e ininterrumpida a lo largo de todo este período, no solamente en un buen dios, sino en el Buen Dios.

La Edad Media hizo el Buen Dios. Y el Buen Dios suscitó una elite de hombres y de mujeres, nuevos héroes cristianos, que reemplazaron a los héroes paganos antiguos: son los santos, intermediarios entre Dios y los simples fieles. Los santos, a los que Peter Brown ha denominado muy acertadamente «muertos privilegiados». Para llegar a ser santo es preciso morir, y la mejor forma de morir para convertirse en santo es evidentemente el martirio. La condición del santo aparece en estrecha unión con la del mártir. No olvidemos que nos encontramos en una sociedad que, en ciertos aspectos, merece todavía la calificación de primitiva, en el sentido que los etnólogos han dado a este término. Las actitudes frente a las reliquias, que responden en muchos casos a comportamientos primitivos, son reveladoras: la forma, por ejemplo, de arrojarse sobre el cadáver de un muerto supuestamente santo para arrancarle un dedo, un antebrazo, cogerle una costilla… que serán las reliquias corporales más preciadas. Por consiguiente, la multiplicación de santos proporciona a Dios auxiliares, primero materiales y camales, pero que, sobre todo, por sus reliquias, por su tumba, marcan los lugares donde Dios se manifiesta de forma preferente, donde es posible rezarle de manera más eficaz. Así se configura, con los santos, con los demonios buenos convertidos en ángeles, esa multiplicidad de lugares que materializan en el mundo medieval la omnipresencia de

Dios. Omnipresencia, a pesar de todo, controlable, verificable, pues el clero está ahí, vigilando los lugares de culto.

Detalle de la pila bautismal de la iglesia de Nuestra Señora de Lieja, atribuido a René de Huy; en H. Busch, *El arte románico en Alemania*, Juventud, 1971, ilustración n.° 3.

—Y nos encontramos frente a una religión monoteísta. Eso es sin embargo algo paradójico.

—Estamos en el monoteísmo. Y mientras se trate de santos y de ángeles, permanecemos en él, puesto que esos personajes no existen en el mismo espacio o nivel que Dios. Dios está en un nivel superior, inaccesible, incluso para los ángeles y los santos. Una palabra más a propósito de los ángeles. Uno de los procesos importantes que se producen en la Edad Media, por relación al espacio, es el proceso llamado de deslocalización. Desde el momento en que la Iglesia considera, más o menos hacia los siglos VII y VIII, que no es necesario ir a la tumba de un santo para rezarle de manera eficaz, que es posible hacerlo desde lejos, esta deslocalización hace a Dios aún menos tributario del espacio. Y un caso interesante es el del ángel guardián. Entre esos ángeles que son mensajeros entre Dios y los hombres, la Iglesia distingue uno, atribuido por Dios a cada ser humano y encargado de impedir que sea agredido por el diablo o sucumba al pecado. Es el ángel guardián. ¡Con él la población cristiana casi se multiplica por dos! El Dios de la Edad Media está a la cabeza de todo un universo. Y creo que los hombres y las mujeres de la Edad Media eran conscientes de ese papel y ese poder de Dios.

Vuelvo sin embargo a su pregunta. ¿Estamos en el monoteísmo? Sí. Desde el principio figuraba en la doctrina cristiana un dogma muy particular, el de la Trinidad. Dios es uno y trino, es decir, en tres personas. Dios será representado a menudo por tres ángeles que serán las encarnaciones de la Trinidad. Y es especialmente en torno a esta extraña noción de Trinidad donde nacen las herejías, es decir, aquellas «búsquedas» que no son lícitas, que hacen abandonar la ortodoxia, el dogma verdadero, la creencia verdadera, y que son injurias contra Dios. Las herejías más antiguas, que se prolongarán durante muchos siglos, se refieren a la naturaleza de la segunda persona, Jesús, y a la cuestión de las relaciones entre las tres personas. Ya el primer acto de fe ortodoxa

establecido por los obispos reunidos en Nicea, en presencia de Constantino, había zanjado un problema que había suscitado una viva controversia por parte de numerosos obispos de Oriente, no siendo, por otra parte, aceptada por la Iglesia bizantina posterior la posición adoptada: es la cuestión del *filioque*. Se trata del estatuto de la Trinidad. Según el Credo de Nicea, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Ahora bien, gran parte del clero oriental considera que no procede más que del Padre. En Occidente, esas discusiones parecen haber afectado sólo superficialmente, si no al clero, al menos al conjunto de los fieles. Sin duda se trata de diferencias entre las tradiciones, pues, al parecer, los cargadores del puerto de Alejandría se apasionaban, por el contrario, con esas discusiones, que no interesaban a la muchedumbre occidental.

Más serias, en particular porque tuvieron consecuencias políticas, fueron las discusiones sobre la naturaleza de Cristo. Arrio, un sacerdote de Alejandría, había sostenido que Jesús no tenía más que una naturaleza humana. Y el arrianismo tuvo un eco importante en Occidente, en particular porque se había difundido en gran número de poblaciones germánicas antes incluso de su instalación en el Imperio romano. En efecto, la Biblia había sido traducida a la lengua de aquellos pueblos por un obispo arriano, Ulfilas. Y por tanto los ostrogodos y los visigodos eran arrianos. Los reinos cristianos establecidos por reyes godos en Italia, Occitania y España fueron inicialmente arrianos. Fue un golpe de genio de Clodoveo escoger la forma llamada católica del cristianismo, por oposición al arrianismo. Esta elección le evitaba ser considerado hereje y le hacía entrar en la gran familia cristiana vinculada al obispo de Roma.

El arrianismo fue causa de grandes perturbaciones en los siglos VI y VII. Otro sacerdote, Nestorio, patriarca de Constantinopla a principios del siglo V, creía por su parte en la separación de las dos naturalezas de Cristo: la naturaleza divina y la humana. Y

para él, la Virgen María podía ser llamada «madre de Cristo», pero no «madre de Dios». Condenado en el concilio de Éfeso en el año 431, no tuvo gran influencia en Occidente, pero en Asia existieron durante bastante tiempo comunidades nestorianas. Otros, por el contrario, no reconocían en Jesús más que la sola naturaleza divina que habría absorbido su naturaleza humana. Son los monofisitas, condenados en el concilio de Calcedonia en el año 451, que fueron numerosos en Oriente pero casi inexistentes en Occidente. De forma más difusa también se extendió en Occidente la doctrina del monje Pelagio, que privilegiaba el libre albedrío humano frente a la gracia. El pelagianismo fue vigorosamente combatido por san Agustín, pero algunas tendencias pelagianas persistieron o renacieron en el cristianismo medieval. Se produjo ahí un cierto cuestionamiento de la naturaleza pecadora del hombre y de la relativa independencia de su libre albedrío en relación con la voluntad divina, lo que inspiró una forma paraherética de humanismo medieval que merecería tal vez mayor atención. El padre Marie-Dominique Chenu no era hostil a esta reflexión.

Sin embargo, aparte de las graves alteraciones en la concepción de Dios aportadas por ciertos jefes cristianos de la alta Edad Media debido a la influencia de pensamientos más o menos pelagianos, el Dios del Occidente medieval no fue afectado en profundidad por esas herejías.

No obstante, me parece que la imagen que tenía de Dios la inmensa mayoría de los cristianos, incluidos los clérigos, no era siempre la misma. Las tres personas eran contempladas y pensadas como personas diferentes. Estaba el Padre, estaba el Hijo, estaba el Espíritu Santo. Sin duda no existía entre las tres ninguna oposición que pudiera poner en peligro la unidad profunda de Dios, pero en la vida cotidiana, y en ciertas ocasiones, el cristiano o la cristiana de la Edad Media se dirigía más particularmente a una u otra de ellas. Las imágenes nos son de gran ayuda a la ho-

ra de percibir las diferencias. Cuando, en particular a partir de la época carolingia, esas imágenes se multiplican, la expresión privilegiada de Dios es la de Dios Padre. Un hombre entrado en años, a la vez jefe y protector. Es una fuente de autoridad. Es el Dios que conviene a una sociedad que se constituye lenta y dificultosamente. Un Dios que permanece en el cielo, no mostrando más que su mano, eventualmente y a través de las nubes. En el momento en que Carlomagno, y después los emperadores germánicos, tratan de reconstruir un imperio cristiano, es un Dios real, en majestad.

La Ascensión, sacramentario de Drognon, Metz. París, Bibliotheque National; en A. Malraux y A. Parrot (eds.), *El universo de las formas. El imperio carolingio*, Aguilar, Madrid, 1973, ilustración n.° 146.

Luego aparece cada vez más el Hijo, que se separa en parte del Padre y atrae en mayor medida las oraciones y la devoción de los fieles. Jesús se convierte no sólo en el Dios de los hombres, sino en Dios hecho hombre, cuyo acto esencial para la salvación de cada ser humano fue la Pasión y la muerte en la cruz. A principios del siglo XIII se produce un momento ejemplar con san Francisco de Asís. Es el santo de la pobreza y la humildad, de la imitación de Jesucristo. Recibe los estigmas y se encuentra así identificado con Jesús. Dios ha descendido de nuevo a la tierra en un momento en que el conjunto de los valores cristianos siempre vivos, siempre practicados —pues los hombres y las mujeres siguen siendo cristianos— no están ya confinados en el cielo. Los siglos XIII y XIV, siglos de crisis, de epidemias, de guerras, impulsan todavía más allá esta devoción a Cristo. Aparecen dos temas iconográficos: la *Pietá*, la Virgen sosteniendo sobre sus rodillas el cuerpo de su hijo bajado de la cruz, y el *Ecce Homo* («He aquí al hombre», las palabras con las que Pilato presenta a Jesús a la multitud después de haber sido flagelado, coronado de espinas y revestido con un manto púrpura), es decir, un Cristo de piedad, un «Cristo de ultrajes». Al mismo tiempo, la persona de Dios se reequilibra en la devoción de los cristianos. En el siglo XIII, el Cristo sufriente de la Pasión coexiste con el Cristo glorioso de la Eucaristía, exhibido en la procesión del Corpus Christi bajo palio, y con toda una serie de imágenes que sitúan al frente a la Trinidad y en las que el Padre lleva al Hijo, coronado por la paloma del Espíritu Santo. El Espíritu Santo viene a inspirar, como en un nuevo Pentecostés, a las corporaciones y los individuos que le están consagrados.

2

DOS FIGURAS FUNDAMENTALES: EL ESPÍRITU SANTO Y LA VIRGEN MARÍA

Jean-Luc Pouthier: *La presencia del Espíritu Santo en las procesiones que usted acaba de evocar es algo sorprendente, vista desde el siglo* XXI*. El Espíritu Santo es algo muy abstracto.*

Jacques Le Goff: Hasta el siglo XIII, el Espíritu Santo es una especie de *Deus ex machina*, según el modelo proporcionado por el Evangelio. La mentalidad histórica y mítica conserva la huella de sus intervenciones excepcionales. La imagen que recordamos es la del bautismo de Clodoveo, acontecimiento muy importante desde el punto de vista político. ¿Quién hace, en ese momento, lo esencial del «trabajo»? El Espíritu Santo. Al mismo tiempo, estoy convencido, aunque no tengamos documentos al respecto, de que la imagen de un Dios en forma de pájaro es muy difícil de admitir en la creencia y en la devoción.

Ahora bien, sucede que los hombres de la Edad Media, sobre todo los clérigos, pero también, sin duda ninguna, los laicos piadosos, se preocupan por el lugar que hay que dar al Espíritu Santo en la teología. Se trata para ellos, mediante este rodeo, de introducirle más en la sociedad. En el plano teológico se desarrolla entonces el tema de los siete dones del Espíritu Santo, fundamental en el siglo XIII. Y además, el Espíritu Santo penetra en la vida social.

—*¿De qué manera?*

—El Espíritu Santo concuerda con las nuevas actividades de la sociedad feudal. Esta ha entrado en una fase más artesanal y urbana, a la que corresponde el éxito extraordinario de las órdenes mendicantes. El Espíritu Santo se inmiscuye en la sociedad atribuyéndose un papel superior en ciertas actividades colectivas, profesionales, es decir, en las cofradías. Se convierte en el Dios de las cofradías. Y también de los hospitales. Esto se constata especialmente en el medio germánico. Lo he comprendido —¡y me avergüenza un poco!— en Nuremberg, en un restaurante instalado en el hospital medieval del Espíritu Santo y recomendado por su gastronomía bávara. En esas grandes salas, la acogida del público, colocado bajo la invocación del Espíritu Santo, muestra que a éste se le atribuyeron nuevas funciones. No se contenta ya con descender sobre los reyes que se convierten. En el hospital, en la vida profesional, el Dios que acompaña, el Dios al que se invoca, es el Espíritu Santo. Y me pareció que ahí estaba una de las explicaciones del éxito del Espíritu Santo a partir del siglo XIII y que se me había escapado durante mucho tiempo porque, justamente, yo me preguntaba: «¿Qué puede hacer ese pájaro en la sociedad medieval?».

—*¿Conoció el discurso religioso y teológico de la época la misma inflexión?*

—El interés creciente por el Espíritu Santo se percibe también a través de los sermones. Por ejemplo, un predicador del siglo XIII, el dominico Étienne de Bourbon, destinado al convento de los dominicos de Lyon, publicó sus sermones en forma de tratado[1]. Su clasificación sigue a los dones del Espíritu Santo. Casi en la misma época, otro dominico muy conocido, Guillaume Peyraut, autor de un tratado de virtudes y vicios, escribe y difunde una obra sobre los dones del Espíritu Santo. Es, pues, un tema de moda a mediados del siglo XIII. ¿Y por qué? Porque es objeto de un conflicto por parte de teólogos y clérigos. Un conflicto entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes. ¿Son los dones del Es-

píritu Santo el origen o el efecto de las virtudes? En el siglo XII la cuestión preocupa a grandes teóricos, como Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, obispo de París.

—*¿Cuáles son los dones del Espíritu Santo?*

—Los dones del Espíritu Santo proceden de la Biblia. Es Isaías quien enumera por vez primera esos dones que Yahvé hace descender sobre el hombre. Son: temor de Dios, piedad, ciencia, fortaleza, consejo, inteligencia y sabiduría. Es evidente que ese sistema recupera un aspecto esencial —teológicamente— del pensamiento bíblico e —históricamente— del humanismo cristiano.

Los dones del Espíritu Santo son recogidos después por san Agustín. Él es en este asunto, como en otros muchos, el transmisor de la Biblia al cristianismo. Sin embargo, Agustín invierte el funcionamiento del sistema. Es el hombre quien solicita a Dios la obtención de los dones, y, por consiguiente, el que era el último en Isaías, el temor, se convierte en el primero en Agustín. El miedo a la condena de la Iglesia, al juicio de Dios, pone en movimiento, si se me permite la expresión, el funcionamiento terrenal de los dones del Espíritu Santo. La naturaleza de Dios, pero también el funcionamiento de las relaciones entre Dios y el hombre, han cambiado con relación al Antiguo Testamento. El cristianismo es más pesimista, pero ancla más los dones del Espíritu Santo en las relaciones entre Dios y el hombre. Su fuente es el deseo del hombre. Además, a partir de Agustín, y esto es cierto de forma general en la Edad Media, los dones del Espíritu Santo se concentran en la ciencia. Es posible poner en relación la devoción acrecentada al Espíritu Santo, a partir del siglo XII, con el desarrollo e, incluso, la democratización del saber. El saber ya no es privilegio del clero, y en particular de los monjes, sino que, a través de las escuelas urbanas, las universidades y un método de nombre expresivo, la escolástica, el Espíritu Santo quita a Dios, en su dominio de omnisciencia y omnipotencia, el sector

de la ciencia del que él se convierte en principal fiador. Nada tiene de sorprendente que las discusiones de las que es objeto, en el siglo XII y a principios del XIII, encuentren de alguna manera su solución en el escolástico por excelencia, Tomás de Aquino.

—*¿Y cuál es esa solución?*

—Santo Tomás de Aquino (1224-1274) da la victoria a los dones sobre las virtudes. Tomás de Aquino considera que las virtudes hacen actuar *modo humano* —se trata de facultades humanas —, mientras que los dones del Espíritu Santo hacen actuar *ultra modum humanum*, por encima de la naturaleza humana. A mediados del siglo XII, el Espíritu Santo ocupa, pues, posiciones de fuerza y de superioridad en el conjunto de la vida espiritual y moral. No tiene ya solamente el papel, sin duda muy importante pero ocasional, de la producción de bendiciones para un gran acontecimiento —el bautismo de Clodoveo—, sino que actúa mediante sus dones en la vida cotidiana, estando su acción más presente en el medio urbano, donde las cofradías son con frecuencia una especie de doble de las corporaciones.

Este ejemplo permite, me parece, comprender mejor lo que planteo como un politeísmo medieval. Por supuesto, Dios sigue siendo el dueño único del saber y de la difusión del saber al hombre, pero delega de alguna manera sus poderes, en lo que se refiere precisamente al saber, en una de las personas que lo componen.

Reencontramos ahí toda la flexibilidad del monoteísmo medieval, que aparece todavía más en la asombrosa doctrina de Joaquín de Fiore (*ca*. 1135-1202), cuyo eco fue considerable en el siglo XIII y más tarde. Este calabrés que se hace benedictino, después cisterciense, se retira como ermitaño a la altiplanicie de Sita en 1188-1189, y funda allí, en Fiore, un monasterio que el papa Celestino III reconoce como la cabeza de una nueva orden, la de Fiore. Joaquín muere en 1202, dejando una obra cuya rápida di-

fusión ejercerá una influencia extraordinaria en las fronteras entre la ortodoxia y la herejía. Los principales herederos de su pensamiento se encontrarán entre los franciscanos, donde los joaquinitas, también aquí ortodoxos o herejes, serán numerosos y activos.

San Gregorio Magno y su escriba. Tréveris, Stadtbibliothek; en A. Malraux y A. Parrot (eds.), *El universo de las formas. El siglo del año mil*, Aguilar, Madrid, 1968, ilustración n.° 118

Joaquín de Fiore —esto es, a ojos del historiador, lo que le hace importante— inscribió a Dios en una dinámica renovada de la historia. Aunque la idea de concordia sea esencial en su pensamiento, coloca la historia bajo el patronazgo sucesivo de las tres personas de la Trinidad. La edad del Padre, colocada bajo la ley (antes y después de las leyes dictadas a Moisés), cede el lugar a la edad del Hijo, que es la de la gracia y la Iglesia (*ordo clericalis*), en la que vive la humanidad de su tiempo, y ésta cederá el paso, a su vez, a una tercera y última edad de la humanidad, la edad del Espíritu Santo, de un orden propiamente espiritual. Joaquín recupera en el Apocalipsis, sobre el que escribió un comentario, las peripecias dramáticas del Anticristo y del ataque de los pueblos de Gog y Magog, y su visión de la historia acaba de forma muy ortodoxa con la parusía, la segunda venida del Cristo glorioso sobre la tierra, y el Juicio Final.

Esta doctrina refuerza un sentido cristiano de la historia percibido como «progresista», y el joaquinismo ha sido considerado un antepasado del marxismo.

En cualquier caso, promovió de forma extraordinaria al Espíritu Santo como motor divino de la historia. Variante fecunda del milenarismo, el joaquinismo predijo la instauración en la tierra de una sociedad de iguales gobernada por santos de tipo monástico bajo la dirección del Espíritu Santo. Es fácil imaginar el atractivo que esta visión tuvo sobre numerosos cristianos, lo mismo que el hecho de que su carácter revolucionario inquietara a quienes tenían el poder, empezando por la Iglesia.

El Dios del joaquinismo puede ser «politizado», como todo lo que se refiere a las profecías de la Edad Media, en un sentido positivo o negativo. El joaquinismo (que se alimentó tanto de textos apócrifos como auténticos) identificó por ejemplo al emperador Federico II con el Anticristo.

Un estudio reciente de François Boespflug ha precisado la importancia de la iconografía de la Trinidad y del Espíritu Santo a finales de la Edad Media[2].

El momento crucial se situaría en el siglo XII, que habría realizado la compenetración de las tres personas de la Trinidad. Entre 1200 y 1400, las imágenes de la Trinidad se encuentran según cinco tipos iconográficos: el Trono de gracia, la Trinidad del salterio, la Paternidad, la Trinidad triándrica y la Trinidad tricéfala (denominaciones no medievales, sino actuales).

El Trono de gracia muestra a Dios Padre, en general sentado, que tiene delante de sí a Jesús crucificado, apareciendo el Espíritu Santo en forma de paloma en posición variable.

La Trinidad del salterio ilustra el salmo 110 (109): «El Señor ha dicho a mi Señor: 'Siéntate a mi derecha y haré a tus enemigos estrado de tus pies'». El Padre y el Hijo están sentados en un mismo trono, o a veces uno junto a otro en dos tronos distintos, con la paloma del Espíritu Santo entre ellos. Esta Trinidad no aparece representada más que en las miniaturas. Es una Trinidad libresca.

La Paternidad, que representa, según el evangelio de san Juan (1, 18), a Dios Padre llevando al hijo en su «seno», es decir, delante de su pecho sobre las rodillas, no tuvo gran éxito, tal vez a causa de la exclusión del Espíritu Santo. Es una Binidad más que una Trinidad.

Dos representaciones de la Trinidad: *arriba*, 1471, Galería de arte húngaro, Budapest; *abajo*, siglo XV, óleo sobre tabla. Amiens, Musée de Picardie; en J. Le Goff, *Le Dieu du Moyen Age*, Bayard, Paris, 2003.

La Trinidad triándrica no representa a la Trinidad verticalmente, sino horizontalmente, insistiendo en la igualdad de las personas. En cuanto a las Trinidades tricéfala (un solo cuerpo y tres cabezas) y trifronte (una sola cabeza en general con cuatro ojos, tres narices y tres bocas, permitiendo distinguir tres rostros adyacentes), son la imagen de un Dios monstruoso que suscitó una viva oposición, como en el caso de san Antonino, arzobispo de Florencia (1389-1459) y protector de Fra Angelico.

El paso del siglo XIV al siglo XV ve un «abanico de invenciones» en el ámbito de la iconografía de Dios y de la Trinidad. Dios Padre aparece como papa, producto tal vez del traumatismo y la frustración del Gran Cisma. Se elaboran dos nuevas imágenes, la de la «Trinidad sufriente» y la de la «Trinidad gloriosa». La «Trinidad sufriente», desconocida antes de 1400, representa la «compasión del Padre»: Dios Padre lleva al Hijo descendido de la cruz bien apretándole por las axilas —como haría un ángel o José de Arimatea en un Descendimiento—, bien sobre las rodillas, como la Virgen de la Pietá. La paloma del Espíritu establece en general el vínculo entre el Padre y el Hijo.

La «Trinidad gloriosa» aparece en la Coronación de la Virgen, que ya no es coronada sólo por Jesucristo, culminando la «divinización» de María.

Como señala Francois Boespflug, esta coexistencia, a finales de la Edad Media, de un Dios binario o trinitario hundido en el sufrimiento y de un Dios trinitario o incluso cuaternario exaltado en gloria, marca la concordia entre las dos imágenes dominantes del dios medieval, la del Dios sufriente y la del Dios en majestad.

—¿Es posible establecer un vínculo entre el lugar cada vez más importante reservado al Espíritu Santo y el desarrollo de una angelología nueva, en particular la aparición de los ángeles guardianes que usted ha descrito?

—Son dos movimientos diferentes. Sin embargo, podemos encontrarles un punto común: la especialización. La especialización es un aspecto muy importante de la devoción. El mundo cristiano se organiza muy pronto según una creencia universal y según una devoción particular. A medida que Dios se va convirtiendo más en un Dios de misericordia, en el Buen Dios, en un Dios que protege, los ángeles ven reforzada su función de salvaguarda. Todo el mundo recibe su ángel guardián. Es asombroso. Al lado del Buen Dios, los primeros instrumentos de este sistema universal son los santos, por supuesto. Y entonces, ¿quién va a desempeñar el papel esencial, desde el momento en que un hombre y una mujer difícilmente pueden tener una relación afectiva con el Espíritu Santo? La Virgen. Miremos de nuevo la iconografía. El tema que aparece es el de la Virgen, con su manto protector. A medida que las necesidades se intensifican en la sociedad, que las reivindicaciones se multiplican, los hombres y las mujeres necesitan una extensión, una diversificación de las manifestaciones de Dios. He estudiado menos el final de la Edad Media. Me he interesado especialmente por el período que va del siglo XI a principios del siglo XIV. Ahora bien, la historiografía presenta el final de la Edad Media como un período de crisis, de agitación, de peste (1347-1348, con retornos más o menos mortíferos cada veinte años aproximadamente), de guerra (la guerra de los Cien Años, por ejemplo). ¿Y si nuestro punto de vista estuviera más o menos deformado por la importancia creciente de las expectativas sociales? ¿No fue la demanda de la sociedad en todo lo que se refiere al cuerpo, la alimentación, la seguridad en general, lo que hizo a los hombres y mujeres de finales de la Edad Media más exigentes, más refinados? Un fenómeno semejante se produce hoy. La percepción de la famosa inseguridad se debe en parte, aunque no únicamente, por supuesto, al hecho de que está mejor identificada, de que tenemos estadísticas allí donde anteriormente no existían. Y bien, yo me pregunto si no su-

cedió algo comparable a finales de la Edad Media y si no debemos ver la evolución de Dios también en función de las nuevas necesidades o de las transformaciones de esas necesidades sociales. Sin duda, pocos nexos más firmes se encontrarán en la historia que los existentes entre Dios y la sociedad feudal. No es menos cierto que podemos observar sus modificaciones. Todas esas desgracias hacen que los hombres y las mujeres sean cada vez más sensibles al Dios sufriente, al Cristo de la Pasión. Y que, al mismo tiempo, busquen una protección. De ahí el desarrollo del papel del Espíritu Santo y la promoción de la Virgen.

A mi modo de ver, esas actitudes fueron mucho más importantes que la relación establecida a menudo entre la promoción de la Virgen y la promoción de la mujer, relación esta última ante la que me siento dubitativo. Más que haber elevado de alguna manera a la mujer, tengo la sensación de que la Virgen se desprendió de su naturaleza femenina para adquirir un estatuto divino que era difícil reconocer en un ser femenino. En compensación, si alguien se benefició de esta promoción de la Virgen fue el niño. El tema de la madre de Dios (*theotokos*), mucho tiempo esencial en Bizancio, se desarrolla en Occidente. Y ahí veo la promoción del niño. El problema ha estado muy mal planteado. Uno de nuestros grandes historiadores de la familia, Philippe Ariès, se ha dejado impresionar demasiado por las críticas. Ariès había percibido algo muy importante: en la sociedad medieval, el niño no tenía el papel casi divino que tiene en ciertas sociedades, en particular en nuestras sociedades modernas. Philippe Ariès ha sido criticado sobre una mala base, la del amor parental y, en particular, el amor maternal. Esto ha sido traducido por «Philippe Ariès pretende que los padres y las madres de la Edad Media no amaban a sus hijos». El historiador debe reconocer que, en el largo plazo —a falta de la eternidad, pues no es especialista en la eternidad—, se encuentra con comportamientos, con estructuras, que duran mucho tiempo. El amor parental y,

en particular, el amor maternal existían en la Edad Media. Lo que ha evolucionado es el lugar simbólico del niño. Se ha producido una promoción extraordinaria del niño. También ahí debemos observar la iconografía. Los niños y, en primer lugar, el Niño por excelencia, aquel que se representa para simbolizarlos, es el Niño Jesús. Muy a menudo, los pequeños niños Jesús de las vírgenes románicas son horrorosos. Son enanos. Lo que no significa en absoluto que no se los quiera, sino que no se los ve como una figura que admirar. Y esto cambia a medida que crecen el culto de la Virgen y la devoción al Niño Jesús.

Tímpano de la antigua catedral de Salzburgo; en H. Busch, *El arte románico en Alemania*, Juventud, 1971, ilustración n.° 140.

Al mismo tiempo, me parece que otras dos imágenes de Dios se imponen en esos miedos y desarreglos de los siglos XIV al XV. Con la peste en particular, reaparece la imagen de la época de las invasiones mongolas. La peste es un castigo de Dios por los pecados de los hombres. Es el azote de Dios. Se difunde una filosofía de la historia con un doble rostro de Dios: un «Buen» Dios providencial y un Dios de cólera (*Dies irae*, secuencia cantada en la misa de difuntos), Dios de castigo, comparten el gobierno de los hombres y la marcha de la historia.

Sin embargo, la libertad divina se acentúa. El franciscano Guillermo de Ockham (1285-1347) no asigna a la omnipotencia divina más limitación que la no contradicción.

3

LA SOCIEDAD MEDIEVAL Y DIOS

Jean-Luc Pouthier: *El Dios de los cristianos, usted lo ha recordado, es un Dios personal. Al mismo tiempo, las diversas concepciones o representaciones de Dios que ha evocado parecen expresar un estado de la sociedad; una sociedad impregnada hasta tal punto por el cristianismo que recibió el nombre de «cristiandad medieval». ¿Cuáles eran los rasgos característicos de esa sociedad?*

Jacques Le Goff: El Dios de los cristianos se instala en una sociedad que sale de la Antigüedad tardía para entrar en un sistema que es a la vez económico, político e ideológico: el sistema feudal. Se ha mantenido la expresión, aunque los historiadores ya no crean en la importancia central del feudo.

El sistema feudal se basa económicamente en la posesión de la tierra y en el derecho a recaudar cierto número de tasas. Esto genera una jerarquía social y una jerarquía de poderes. En la base se encuentra la masa de los laicos, que son en un 90 por ciento campesinos. Una parte de ellos, en la alta Edad Media, digamos que hasta el siglo XI, no es libre. Existen todavía esclavos, y sobre todo siervos, y las manumisiones liberan a la gran mayoría de esta base social laica. Luego están los señores, que son a la vez los propietarios, los explotadores y los beneficiarios de la tierra y de los productos económicos en general. Ellos son los señores de los laicos. A su lado y por encima de ellos se estructura una jerarquía política esencialmente en dos tipos de gobierno: los gobiernos urbanos, con magistrados urbanos, y los gobiernos que, poco a poco, a partir del siglo XI y sobre todo del siglo XII, adoptan un

aspecto estatal y engendran las monarquías, fundamentalmente la inglesa, la francesa y la castellana. Por último, aparte, los clérigos forman la Iglesia, principal poder dominante de la Edad Media y de la sociedad feudal, que vigila, controla y asegura el dominio de Dios sobre el conjunto de la población y más especialmente de los laicos. Un caso particular es el del Imperio, el Sacro Imperio romano-germánico, sucesor, como su nombre indica, del Imperio romano cristiano. Su jefe, el emperador, es en teoría superior a todos los demás reyes y príncipes de la cristiandad, y, en esas condiciones, disfruta de relaciones especiales con Dios. En la práctica, su autoridad se encuentra enseguida limitada territorialmente al mundo germánico, y, en cierta medida, a Italia. E incluso en ese espacio sus poderes son cada vez más discutidos.

—*¿Cuál es el lugar de Dios en ese sistema?*

—Dios es un señor, e incluso el Señor por excelencia. Su denominación normal en ese mundo en el cual, durante mucho tiempo, y en todo caso entre el clero, se habla siempre latín, es *Dominus Deus*, el Señor Dios; lo que dará, cuando se desarrollen las literaturas en lenguas vernáculas, en la lengua que se estaba convirtiendo en el francés, *Dame-dieu*, como por ejemplo *en La Chanson de Roland*. A este respecto, quisiera señalar que el Dios de los cristianos no recibió ningún nombre, a diferencia del de los judíos, Yahvé, y del de los musulmanes, Allah. El Dios de los cristianos se llama Dios, *Deus*. Es un nombre que viene del indoeuropeo, pero que en realidad se constituye y enriquece a partir de la Biblia, sin tomar sin embargo el nombre de Yahvé. Este Señor Dios es a la vez la cúspide y el garante del mundo feudal. Es el Señor de los señores. Al mismo tiempo —y esto me parece muy interesante—, desde un punto de vista ideológico y político, su poder está unido al hecho de ser rey. El Señor es el Rey. Y ese rey es históricamente el sucesor, pero de hecho la continuación, de los reyes antiguos, y en particular de los reyes del Antiguo Testamento.

—Los reyes cuyas estatuas adornan las fachadas de las catedrales…

—En efecto, y Dios mismo es representado con frecuencia bajo una apariencia regia, monárquica. Sin embargo, esto no ha sido siempre así, y merece algunas explicaciones.

Una de las peculiaridades del Dios de los cristianos es que se le represente en forma de imagen, lo que, por supuesto, se aparta completamente del comportamiento tanto de judíos como de musulmanes, que son, en general, anicónicos: rechazan las imágenes y, sobre todo, rechazan y condenan la representación de Dios. El Dios cristiano, por el contrario, es representado. Los fieles, desde el último campesino al emperador, le ven bajo una forma humana. En mi opinión, nunca se insistirá bastante en la importancia de la decisión de Carlomagno, con ocasión del II concilio de Nicea en el año 787, de aceptar las imágenes en el cristianismo latino, manteniéndose a igual distancia de dos situaciones extremas, la destrucción de las imágenes, *iconoclasmo*, y, en el otro extremo, la adoración, el culto a las imágenes, *iconodulía*. Para los cristianos latinos, romanos, las imágenes son un instrumento de devoción, de homenaje a Dios, pero sólo Dios es susceptible de ser adorado. No existe culto a las imágenes en el mundo del cristianismo latino.

No obstante, la representación de Dios parece haber planteado problemas durante un cierto tiempo, cuando se trataba de Dios Padre. Esta es la persona de la Trinidad más próxima al Dios del Antiguo Testamento, por tanto al Dios de los judíos, e incluso al de los musulmanes, puesto que gran parte del Corán, de la creencia musulmana, procede del Antiguo Testamento. Por consiguiente, en ese mundo que es un mundo de símbolos, es un símbolo, y no una figura humana completa, lo que durante mucho tiempo ha representado a Dios Padre. Es la imagen de la mano que sale de las nubes. Esta mano define a la vez la naturaleza y la función reconocidas al Dios feudal. Es una función de mando, es una mano que ordena; es una función de castigo, es una mano

que castiga; es una función de protección, es una mano que protege. Y en el curso de la Edad Media, como ya hemos puesto de manifiesto, se produce un avance de la función de protección en relación a las otras dos. Dios pasa a ser cada vez más un Dios Bueno, el Buen Dios. Una reacción al menos parcial se producirá en el siglo XVI con las reformas. Las reformas recuperarán en parte al Dios de cólera del Antiguo Testamento; pero los católicos heredarán esta idea del Buen Dios.

—*¿Dios Padre ocupa entonces un lugar superior al de las otras dos personas de la Trinidad?*

—Aquí comenzamos a ver una característica, que, repito, me parece fundamental y que marca una cierta diferenciación de funciones —yo diría incluso una especialización— entre las personas de la Trinidad. El que cumple mejor la función de dominio, y en particular de dominio de estilo monárquico, es Dios Padre. Acabo de evocar las dificultades relativas que también tuvieron los cristianos para representar a Dios en forma antropomórfica. Se desquitan, si se puede decir así, mostrando a Dios en una puesta en escena y una liturgia propiamente monárquicas y quizá hasta imperiales. No olvidemos que el Dios de los cristianos tomó parte de sus rasgos del Imperio romano. Y el emperador fue en un principio el modelo terrenal de Dios. Los reyes no vinieron sino después, al conferirles la Edad Media un poder que los romanos, que pasaron de la república al imperio bajo Augusto, les habían negado. El personaje que mejor encarna el poder en la Edad Media —un poder *sagrado*— es el rey. Y para escenificar este dominio, el tema de la majestad pareció el más adecuado a los cristianos de la Edad Media, es decir, a la Iglesia, que lo proyectó luego sobre los fieles. Es un tema muy importante, mal conocido, sobre el que un historiador y un jurista, Jacques Chiffoleau y Yann Thomas, trabajan felizmente en este momento[3]. Los medievalistas han descuidado en general este fenómeno y no se han fijado en que el tema de la majestad se había instalado po-

derosamente en el sistema feudal, al que parece *a priori extraño*. También ahí nos remontamos a la Antigüedad, pues es en la ideología y en las prácticas imperiales donde comienza todo. La *majestas* es la atribución de un carácter sagrado a la cabeza de la jerarquía política. Una *lex de majestate* fue proclamada por el emperador Augusto, y éste introdujo entonces en la ideología y en la práctica políticas una noción muy importante, pues es de naturaleza sagrada. La iconografía cristiana reforzó esta idea porque correspondía a una actitud estereotipada de personajes sentados, iba a hacer un mal juego de palabras: majestuosos. Y esta majestad será atribuida más particularmente a Dios en un papel que se vuelve cada vez más importante en el curso de la Edad Media, el de juez. El juez, dotado de poder de decisión, conduce los debates, decide en una asamblea, sentado en esa postura y por tanto con un aire de majestad. Esta actitud es la más frecuente en las representaciones de Dios Padre en la Edad Media. El Cristo, es decir, el Hijo, se beneficia también de esa postura de majestad. Especialmente porque es Él quien vendrá, al final de los tiempos, a presidir el Juicio Final. Lo que no obstante me parece muy revelador, y muy apropiado para mostrar la gran complejidad del monoteísmo cristiano de la Edad Media, es que a partir del siglo XI a Cristo se le representará, se le rezará y se le considerará muy especialmente bajo el aspecto de la humildad y el sufrimiento. Ciertamente, desde los inicios del cristianismo, la encarnación de Cristo es el hecho fundamental; pero durante mucho tiempo, y también en la Edad Media, el Cristo encarnado, el Cristo crucificado será sobre todo el Cristo resucitado, el Cristo vencedor de la muerte, capacidad que hereda de algunas divinidades antiguas. Ahora bien, a partir del siglo XI, y especialmente en el XIII y todavía más en el XIV, Cristo es ante todo el Cristo de la Pasión, el Cristo del sufrimiento. Ese será el tema del *Ecce Homo*, que ya hemos evocado. El Cristo de final de la Edad Media es por tanto

un Dios ambivalente: es el Dios en majestad del Juicio Final, y también el dios crucificado de la Pasión.

—¿Qué relación mantenía la justicia de los hombres con ese juicio divino?

—Los hombres y las mujeres de la Edad Media estaban convencidos de que si Dios dejaba a veces que Satanás, o simplemente la naturaleza depravada de los hombres, sembraran el desorden sobre la tierra, también introducía medidas de orden. Las dos grandes virtudes cristianas para los hombres y mujeres de la Edad Media, y que son en primer lugar atributos de Dios, son la justicia y la paz. En tanto que representantes de Dios en la tierra, los príncipes, y más particularmente los reyes, se esforzarán por hacer reinar la justicia y la paz. El ejemplo más glorioso es el de san Luis, gran justiciero y gran «apaciguador».

Gran *Pietá* redonda pintada para el duque de Borgoña por Jean Malouel. París, Musée du Louvre; en W.AA., *Historia de la pintura*, vol. II, Asuri, Bilbao, 1979.

Sin embargo, en el dominio de la justicia, la principal intervención divina, en la época de la alta Edad Media, era el «juicio de Dios». Para obtener la prueba de culpabilidad o inocencia de un acusado, éste era sometido a ciertas pruebas. Estas podían consistir, por ejemplo, en el contacto con un objeto de metal incandescente, que el sospechoso cogía en sus manos, quedando exculpado si no se quemaba o condenado en el caso contrario. Una forma especialmente adaptada a las costumbres de los guerreros paganos recién convertidos fue el combate singular. Esta institución dio lugar a un verdadero comercio. Los acusados, en particular las mujeres, que querían probar su inocencia en un combate singular contra su acusador, recurrían a guerreros, muy frecuentemente mercenarios que lograban riqueza y notoriedad al ponerse de manera victoriosa al servicio de acusados físicamente débiles. Dios daba a esos guerreros la fuerza que les hacía vencer si la causa que defendían era justa. Ese tipo de justicia, que tendemos a denominar bárbara, despertó poco a poco la hostilidad de los hombres y mujeres de la Edad Media, y sobre todo de la Iglesia. En su lugar, se establecieron instituciones y métodos judiciales que parecían más convincentes, más «justos», y manifestaban intervenciones divinas más refinadas en el ejercicio de la justicia terrena. El juicio de Dios que tenía el favor, si no del pueblo, al menos de una parte de la aristocracia vulgar, se mantuvo durante mucho tiempo. No fue sino a principios del siglo XIII cuando la Iglesia logró condenarlo de manera definitiva. Dios inspiraba con frecuencia a la Iglesia medieval intervenciones contra los comportamientos y las costumbres brutales de la aristocracia guerrera. Si esos guerreros apelaban frecuentemente a Dios, si le invocaban a veces de manera muy solemne, como el propio Felipe Augusto en el momento de entablar la batalla de Bouvines (1214), era otra misión, otra virtud, la que Dios quería hacer reinar de manera prioritaria en la tierra: la paz. La mano de Dios fue percibida en el movimiento de paz que, en el curso del

año mil, sostuvo la Iglesia, y, al parecer, también las masas populares contra la anarquía y la brutalidad de los guerreros que estaban construyendo el sistema que llegará a ser el feudalismo. Y los primeros resultados importantes serán, si no una pacificación general, al menos una multiplicación y una prolongación de los períodos de paz, las treguas; y los reglamentos de esta naturaleza recibieron el nombre de la Paz de Dios. Esta invocación sacralizaba la institución y su violación resultaba, en consecuencia, mucho más difícil. Lugartenientes de Dios en la tierra, o, todavía mejor, encarnación de Dios en la tierra en su función de *auctoritas* política, los príncipes y los reyes se pusieron en lugar de Dios, y la tregua se convirtió en el siglo XII en la paz del príncipe o la paz del rey. Uno de los primeros poderosos en manifestarse con brío en este papel fue el duque de Normandía. A partir del siglo XI, la paz del duque se impuso a los súbditos del ducado. Y Guillermo el Conquistador puso gran cuidado en justificar la expedición que condujo a la conquista de Inglaterra por los norman dos, siendo el motivo el restablecimiento de una paz violada por el último rey anglosajón Harold. La batalla de Hastings, donde Harold murió, es así la manifestación excepcional y ejemplar del doble tipo de intervención de Dios en los asuntos terrenales. Visto desde cierta perspectiva, es el juicio de Dios tradicional, pero, desde otro punto de vista, era la realización de los nuevos principios de una justicia que debía conducir a la paz. Pienso que esta doble lectura debe guiar a todos los que quieran descifrar el célebre bordado de la reina Matilde. En la historia terrenal, hay que ver siempre, como transparentándose por detrás, la mano y el espíritu de Dios.

—*¿Utilizaba el poder político las representaciones de Dios para afirmar su propia legitimidad?*

—Tomemos el caso de los reyes del Antiguo Testamento, los reyes de Israel. Como usted ha recordado, son representados con mucha frecuencia, en el arte románico y gótico, en el pórtico de

las grandes iglesias y catedrales. Al mismo tiempo, se le proponían al pueblo ciertas imágenes de la historia más reciente, a menudo algo mitificada, pero historia en definitiva, en particular en el caso de Carlomagno. Una farsa de finales del siglo XIII muestra a dos campesinos de Beauce que han ido a pasar un día a París y que van a ver la catedral de Notre-Dame. Están ante la fachada, miran las estatuas de los reyes, y uno le dice al otro: «¡Mira! ¡Ese es Pipino, y aquél, Carlomagno!». Los reyes terrenales, los jefes de la jerarquía política terrenal, son pues identificados con los reyes del Antiguo Testamento en un sistema cuasi divino, sagrado. El rey es la imagen de Dios: *Rex imago Dei*.

—*¿Encontró resistencia esa sacralización del poder político?*

—Examinándolo de cerca, vemos, en efecto, qué en la Edad Media existió una oposición a la sacralización de la monarquía y del poder feudal. Encontramos en particular vestigios de ello en documentos poco estudiados hasta el momento y que se revelan apasionantes, los *exempla*, esas pequeñas anécdotas con las que los clérigos atiborraban los sermones. Por otra parte, los sermones son, en general, una fuente que comienza a ser explotada y que se revela formidable. Encontraremos en ellos comentarios a la Biblia, con referencias muy numerosas, por ejemplo, al principio del primer libro de Samuel, que explican: «Hay que desconfiar de los reyes, ved lo que Samuel dice en la Biblia. No es ningún beneficio el que Dios haya dado reyes a la sociedad. El propio Samuel se lo dice claramente a los judíos: "Queréis un rey, y él os perjudicará"». Es una tendencia real, muy crítica y que tenía implicaciones políticas. Sin duda debe ponerse en relación con el asunto de los herejes de Orleáns, quemados en 1210 por Felipe Augusto y de los que se dice que eran protegidos del heredero del trono, el futuro Luis VIII.

—*¿Y cómo se insertaba la Iglesia en ese dispositivo?*

—En la Edad Media, en el sistema político feudal, como de forma general en el conjunto de la existencia, la Iglesia desempeña un papel esencial. Es posible observarlo en el nivel económico y social más humilde, el de los impuestos, el de las tasas. La Iglesia hace pagar el diezmo y apoya a los señores que imponen el pago de las tasas. Y en la vida de todos los días, en los sermones, la Iglesia afirma que no es a ella a la que se le da el diezmo, lo que sería un poco engorroso, sino a Dios, o, en rigor, a san Pedro. Por otra parte, los sacerdotes, los monjes, explican que pagar las tasas a los señores es hacer la voluntad de Dios, porque Dios les ha confiado un poder de mando que corresponde a sus intenciones. Creo que en ese mundo feudal no sucede nada importante que no sea referido a Dios. Dios es a la vez la cúspide y el garante de ese sistema, el Señor de los señores. De manera que en 1789, el final espectacular del sistema feudal implicará una empresa conjunta de descristianización. El feudalismo y la Iglesia estaban hasta tal punto ligados que no era posible destruir uno sin hacer tambalearse, por lo menos, a la otra.

Conjunto del «Pantocrátor» en su «mandorla». San Clemente de Taull; en L. Monreal, *La pintura de los grandes museos*, t. I, Planeta, Barcelona, 1976, p. 8.

4

DIOS EN LA CULTURA MEDIEVAL

Jean-Luc Pouthier: *La Iglesia no asumía solamente la función «política» —por simplificar— que usted acaba de describir. Estaba en el centro de la vida cotidiana de los hombres y las mujeres de la Edad Media.*

Jacques Le Goff: Encontramos aquí una de las características profundas de la sociedad y la civilización medievales: una tensión —prefiero este término al de dialéctica, porque me parece que describe mejor la forma en que era pensada y vivida por los hombres de la época—, una tensión, decía, entre las relaciones directas y las relaciones indirectas con Dios. En ese ámbito, claro está, la Iglesia es un actor fundamental. Por su voluntad de dominio y su éxito se esforzó, por otra parte, en ser permanentemente el intermediario obligado entre el hombre y Dios. Y lo consiguió definitivamente en el curso del siglo XII, que tan importante fue para la evolución del Occidente cristiano.

Los principales instrumentos del dominio de la Iglesia fueron la consolidación de la teología y la práctica de los sacramentos. En el siglo XII se establecen firmemente los siete pecados capitales, los siete dones del Espíritu Santo y los siete sacramentos. Y como la Iglesia es la única dispensadora de los sacramentos, el hombre no puede salvarse más que por la Iglesia y gracias a la Iglesia. Al mismo tiempo, en el interior de la Iglesia, y entre los laicos, existía una fuerte aspiración a una relación directa e individual con Dios. Esto pasaba por formas de devoción que podían asemejarse de un individuo a otro, pero que en su conjunto estaban basadas en su carácter personal. Entre el clero, ese deseo es-

taba particularmente vivo en una parte de la sociedad monástica. Los solitarios eran adoradores, interlocutores individuales de Dios. Los ermitaños, los anacoretas, tenían relaciones directas con Dios y estaban muy seriamente vigilados por la Iglesia, que exhortaba a los monjes a vivir en comunidad. Para la Iglesia, la forma más lícita, la mejor, de vida monástica era la cenobítica, la vida colectiva en conventos. Una práctica extendida entre el clero muestra la combinación, y a menudo el conflicto, entre las aspiraciones a una devoción colectiva y enmarcada por la Iglesia, y una devoción individual y sin intermediarios. Un ejemplo de ello se nos ofrece, siempre dentro de la tradición, en san Martín. A finales del siglo IV, san Martín se retira a un monasterio, y, cuenta la leyenda, es obligado por el grupo de cristianos de Tours a aceptar la función de obispo. Sin embargo, cuenta su biógrafo, Sulpicio Severo, al cabo de algún tiempo, de algunos meses más que años —no existía el calendario—, san Martín tuvo la impresión de que su fe divina y su ardor cristiano perdían intensidad. Empleo habitualmente una metáfora algo vulgar para referirme a esta situación: san Martín tenía la sensación de que sus baterías se descargaban… En efecto, creo que ésa era, desde el punto de vista espiritual, la sensación que san Martín experimentaba. Entonces, durante un tiempo, menor del que pasaba en la sede episcopal, se retiraba a su monasterio, en soledad. Ese comportamiento traduce bien la tensión que conocieron muchos hombres de la Edad Media entre las obligaciones de un culto a Dios colectivo y encuadrado, y una aspiración a la relación personal. El problema, sobre todo para los clérigos, era que ese deseo de relación directa con Dios es una de las puertas de la herejía. Encontramos esta conducta «a lo san Martín» en san Francisco de Asís. Lo que Francisco practicaba y recomendaba a sus hermanos era alternar períodos de apostolado, entre los hombres, en la sociedad, y períodos de retiro. Dejó textos en los que prescribe no un retiro individual, sino un retiro a dos, continuando así

en sus ermitas la costumbre de desplazarse de dos en dos. Existe un conflicto en la Edad Media entre el Dios que es venerado colectivamente y el que se revela al hombre o a la mujer en soledad.

—*¿Junto a esta percepción personal, inmediata y sensible, existían otros medios de conocer a Dios?*

—Existía también, al menos para una minoría, la posibilidad, e incluso la obligación, de un conocimiento más sabio de Dios. A este respecto, el cristianismo bizantino sin duda había dado ejemplo, pues la ciencia de Dios surgió allí muy pronto. En Occidente, la especialización de un saber relativo a Dios fue tardía. El término «teología» aparece en el siglo XII, con Abelardo. Y no es sino en el siglo XIII, en el marco universitario, como ha demostrado el padre Marie-Dominique Chenu en un libro excelente, cuando la teología se convirtió en ciencia, según el criterio de la Edad Media, cuando lo «científico» era lo que se enseñaba en las universidades. Ahora bien, en las universidades había una Facultad superior, que dominaba sobre las demás, la de teología. Esta teología universitaria tenía París como capital. En otros lugares, lo más importante era con frecuencia esa Facultad de propedéutica que se denominaba la «Facultad de Letras», aparte de las dos Facultades especializadas, la de Derecho, cuyo centro principal era Bolonia, y, menos frecuentemente, la de Medicina. La ciencia de Dios, la teología, se convierte, hablando con propiedad, en una ciencia reconocida en el marco de la constitución de la Escolástica. Y, por consiguiente, la ciencia de Dios apelaba a la razón. Nada tiene de sorprendente desde el momento en que está fuertemente marcada por el movimiento más espectacular del pensamiento en la enseñanza universitaria del siglo XIII: la invasión de Aristóteles. El filósofo griego que, aún siendo pagano, cree en la existencia de un dios, de un dios intelectual, se presta muy bien a la elaboración de una teología cristiana. En ese marco, Dios es a la vez la cima, la fuente y el fin de un gran es-

fuerzo intelectual. Anselmo de Canterbury (*ca*. 1033-ca. 1109) dio la definición clásica de la fe como aspiración a Dios por la inteligencia, *fides quaerens intellectum*.

El día de la gran revelación (Visión 12); en Hildegarda de Bingen, *Scivias: conoce los caminos*, Trotta, Madrid, 1999.

Esta teología de carácter racional, fuertemente marcada por Aristóteles, se confronta también con la otra gran influencia intelectual del siglo XIII, la del comentador árabe Averroes. Averroes racionaliza a Dios y, en particular, se pregunta por la existencia de una doble verdad. Parte de la constatación de que la verdad alcanzada por procedimientos puramente humanos y racionales y la verdad enseñada por la fe y la religión —término que no existía en la Edad Media y que no aparecerá sino en el siglo XVIII, pero que designa todo un conjunto de prácticas— pueden entrar en conflicto. Y mientras que la Iglesia afirma que, en ese caso, la verdadera es la verdad religiosa, Averroes habría sostenido, según sus adversarios, que ambas verdades pueden coexistir. En realidad, Averroes trata de resolver esta contradicción respetando la primacía de la verdad religiosa. Sin embargo, a mediados del siglo XIII, la supuesta teoría de la doble verdad le pareció suficientemente peligrosa al obispo de París, Etienne Tempier, como para condenar en 1270, después en 1277, dos listas de errores profesados según él en la Universidad de París y que había que dejar de enseñar radicalmente. Y la mayoría de esos errores eran de naturaleza averroísta. A partir de finales del siglo XIII, ese movimiento, sobre todo universitario al comienzo, se extenderá ampliamente a la sociedad. La razón, más o menos desacreditada, bajo sospecha a través de Averroes, es puesta bajo el celemín. Este movimiento se conjuga con una fortísima corriente mística y da nacimiento a una nueva ciencia de Dios, mucho más instintiva y sensible, como en la escuela renana, cuyo gran teólogo es el maestro Eckhart. Paralelamente se difunde un misticismo que ya había existido en el mundo benedictino y que había producido en el siglo XII una figura muy original, la de Hildegarda de Bingen. Pero ese misticismo se desarrolló especialmente a partir del siglo XIII y producirá en el XIV monjas que querrán introducir a Dios en los gobiernos de la sociedad cristiana y en lo que hoy denominaríamos «la política». Las predicado-

ras de ese Dios politizado fueron esencialmente Brígida de Suecia y Catalina de Siena.

—*¿Cuál era el lugar que correspondía a la Biblia en esa reflexión teológica?*

—El Dios de los teólogos de la Edad Media era por supuesto el Dios de la Biblia. Su parte propiamente cristiana, el Nuevo Testamento, introducía a Jesús, el hijo de Dios. El Dios del monoteísmo procedía del Antiguo Testamento. Era sin embargo muy diferente del Dios de los judíos, y, por otra parte, el nombre de Yahvé no había sido retomado por los cristianos.

Frente a la Biblia, el cristianismo tiene de particular que no es una religión de la repetición, del saber perfecto. Muy pronto añadió comentarios a las Escrituras. La teología escolástica salió de los comentarios a la Biblia. El nombre de la ciencia de Dios, antes de que se instale el de «teología», muestra ese vínculo estrecho entre las Escrituras y la teología: es la *sacra pagina*, ejercicio que es una de las características fundamentales de las sociedades cristianas. Estas no se atienen a una lectura pura y simple de los textos sagrados, sino que elaboran una interpretación. Por medio de esta exégesis, el Dios de los cristianos de la Edad Media deviene un dios histórico, un dios cuya visión evoluciona y cambia con el curso del tiempo. En esta «lectura» de la Biblia aparece la tensión entre una lectura literal del texto sagrado y una lectura interpretativa que combinaba un sentido alegórico, un sentido histórico y un sentido anagógico (la anagogía refiere los datos del texto bíblico al cumplimiento de los tiempos, es decir, a una perspectiva escatológica). La exégesis bíblica medieval definió «los cuatro sentidos de la Escritura», a los que el cardenal de Lubac ha consagrado un libro excelente[4]; la tensión principal se sitúa entre el sentido literal y los demás. Es relevante que la exégesis cristiana occidental haya logrado mantener esta tensión y hacer a la vez una historia de Dios, un relato de Dios, un sentido de Dios y una demostración de la acción divina en el universo y

en el hombre que puede evolucionar con el paso del tiempo. Así, el Dios de los cristianos de la Edad Media era eterno, pero no inmóvil.

—*¿Es en esto en lo que difiere principalmente del Dios de los judíos?*

—El alejamiento entre Yahvé y el Dios de los cristianos fue progresivo. El paso de la *sacra pagina* a la teología, sobre todo en el siglo XII, pero también en el siglo XIII, fue ocasión de encuentros y discusiones entre doctores cristianos y rabinos. En aquel período, todavía se habría podido desarrollar un diálogo pacífico y fructífero entre el Dios de los judíos y el Dios de los cristianos; pero la historia no marchó en ese sentido. El diálogo interreligioso del siglo XX no es sino el endeble heredero de aquel efímero encuentro. El Dios de los judíos fue cada vez más, para los cristianos, no el Yahvé del Antiguo Testamento, sino el Dios del Talmud. Y el conflicto se centró más en la Virgen que en el propio Dios, pues ciertos textos del Talmud presentaban a la Virgen bajo un aspecto puramente humano, pero de una forma injuriosa, casi como una prostituta. La reacción de los cristianos devotos fue viva. San Luis y Blanca de Castilla organizaron en dos ocasiones un juicio al Talmud y lo hicieron quemar públicamente. Así, el Dios de los judíos subió a la hoguera.

—*Junto a la consolidación de la teología, ha mencionado los sacramentos como el otro instrumento de dominación de la Iglesia.*

—Era muy difícil para los hombres y las mujeres de la Edad Media —insisto en este punto— tener un contacto directo con Dios fuera de la mediación de la Iglesia. Es pues a través de ella como muchos cristianos y cristianas buscaron un acceso a Dios vivido como algo verdadero e individual. La Iglesia, para satisfacer esta aspiración sin renunciar a sus privilegios y su dominio, modificó el sistema de los sacramentos, que tenía la ventaja de hacer obligatoria su intervención al facilitar una relación directa del bautizado con Dios. Antes de ser una clave de salvación, el

bautismo era una acreditación ante Dios. Y la institución de la confesión auricular anual, en 1215, aseguró y profundizó, a través del confesor, el contacto directo entre el penitente y Dios. Un ejercicio espiritual aseguraba además un equilibrio entre las relaciones directas y las relaciones indirectas del hombre de la Edad Media con Dios: es la oración. Ejercicio esencial. Las representaciones más antiguas de los cristianos son las de hombres en oración. La oración tiene un lugar esencial en las reglas monásticas y en la liturgia cristiana. Y Dios tuvo un lugar dominante en la oración. Una oración adquirió tal importancia que fue integrada en la liturgia de la misa: el *Pater Noster*. La promoción de la Virgen casi como cuarta persona de la Trinidad fue sancionada por la promoción del *Ave Maña*. El culto al Espíritu Santo se expresó mediante el canto del *Verá Creator*; aparecido a mediados del siglo IX, se estableció definitivamente en el siglo XI, y estaba presente en acontecimientos excepcionales: elección de papas, consagración de obispos, ordenación de sacerdotes, dedicación de las iglesias, celebración de concilios, coronación de reyes, pero también en manifestaciones más banales y más ordinarias, como la confirmación, sacramento cuya importancia hoy apenas percibimos pero que en la Edad Media era el más importante después del bautismo. Sin embargo, el deseo de un contacto directo con Dios no fue satisfecho más que parcialmente por la oración, que la Iglesia también controlaba y cuyo modelo se encargaba de proporcionar a los fieles. Incluso santo Domingo redactó un tratado ilustrado mostrando la sucesión de gestos ortodoxos en la oración.

Otro medio utilizado por la Iglesia para mantener su situación de privilegio entre Dios y el fiel fue, durante mucho tiempo, hacer que Dios hablara en latín. Cuando los valdenses, a finales del siglo XII, quisieron leer la Biblia en una traducción en lengua vernácula, fueron condenados, aunque sus creencias y prácticas eran en conjunto muy ortodoxas. En realidad, los cristianos y las

cristianas de la Edad Media parecen haber sufrido más o menos una frustración respecto de Dios, y es probable que ese sentimiento de frustración fuera una de las condiciones favorables para el nacimiento de la Reforma, en la que muchos creyeron encontrar un acceso más auténtico y más directo a Dios.

—*¿En qué se basaba la creencia de aquellos hombres y mujeres?*

—En la fe. Los textos, las manifestaciones artísticas de la Edad Media, están profundamente impregnados de la afirmación de la fe. Sin embargo, desde los teólogos al más simple fiel, la definición de fe era difícil. El Dios de la Edad Media seguía siendo un Dios misterioso. San Luis pregunta a los miembros de su círculo sobre su creencia, sobre la naturaleza de su fe. Y ni el rey ni sus amigos consiguen ser precisos. Al lado de la fe, más claras, más decisivas, se encontraban las manifestaciones terrenales de Dios. Los hombres y las mujeres de la Edad Media escrutaron atentamente todos los signos, desde los signos naturales, entre los que se encontraban en primer lugar los cometas, hasta los menores acontecimientos extraordinarios, o más bien excepcionales. Los milagros constituían para los hombres y mujeres de la Edad Media un tipo de signo, una categoría de acontecimientos que manifestaban la existencia de Dios con más claridad que todas las pruebas que los teólogos se esforzaban, sin gran éxito, por aportar. El milagro es el beneficio extraordinario que un hombre (o una mujer) recibe de Dios. Dios tiene el monopolio del milagro. Ciertamente, para realizar ese milagro recurría, en general, a los hombres que le estaban particularmente unidos y consagra dos: los santos. El Dios de la Edad Media es un gran hacedor de milagros.

—*Contrariamente a las ideas comúnmente difundidas, la Iglesia nunca se mostró muy favorable a admitir los milagros, aparte de los realizados por Dios o Jesús en la Biblia.*

—La creencia en los milagros planteó algunas dificultades, sobre todo entre las personas instruidas, cuando se desarrolló, sobre todo en el siglo XIII —también en esto siglo bisagra—, una noción cristiana de la naturaleza, por una parte, y un mayor recurso a los argumentos de la razón, por otra. En los primeros siglos del cristianismo, el Dios cristiano había vuelto a poner a la naturaleza en su sitio. Era su creación y su criatura, y estaba desacralizada. Ya no estaba poblada de dioses, ya no era todopoderosa. En los siglos XI y XII, las relaciones de esta naturaleza cristiana con Dios fueron precisadas. Dios conservaba su poder de ir, mediante el milagro, contra las leyes de la naturaleza. Precisamente Dios había dado a la naturaleza sus leyes. Había sacado el mundo del caos, y la naturaleza era uno de los grandes principios de orden y regularidad que había dado al universo. Al dar esas leyes a la naturaleza, él mismo se había atado a ellas, y debía ser el primero en respetarlas. Concretamente, la solución fue que Dios no ejecutó milagros cambiando las leyes de la naturaleza. Se limitó a manifestar su poder sobre ella esporádicamente. Los milagros son intervenciones puntuales, y la colaboración de los santos en su realización les da un cierto carácter humano. Por otra parte, el número de milagros disminuía. Pedro el Venerable lo constata en la primera mitad del siglo XII y atribuye esta restricción divina a los pecados de los hombres. La multiplicación desenfrenada de reliquias, productoras de fervor y de riqueza, suscitó una de las principales formas de crítica «racional» en la Edad Media. La Iglesia quiso también poner freno al comercio de reliquias (la compra a precio de oro por parte de san Luis de la corona de espinas de Cristo, guardada en prenda por mercaderes venecianos acreedores del emperador de Constantinopla, su poseedor, es un espectacular ejemplo de ello) y a su robo, delito sagrado estudiado por Patrick Geary[5]. El abad benedictino Guibert de Nogent (*ca*. 1055-*ca*. 1124) escribió, entre 1116 y 1119, un tratado sobre la distinción que hay que realizar entre las ver-

daderas y las falsas reliquias (*De sanctis et eorum pignoribus*). Lo más interesante es sin duda que la Iglesia procedió a una ordenación del dominio de lo milagroso que había proliferado en el desorden. En el prólogo de sus *Otia imperialia*, a principios del siglo XII (hacia 1214), Gervais de Tilbury distingue, en materia de lo sobrenatural, tres tipos de fenómenos extraordinarios. Frente al milagro divino, persiste el binomio Dios-Satanás, bien y mal, siendo el mal, recordémoslo, tolerado por Dios para el castigo o la advertencia de los hombres. Aparece sin embargo una noción nueva, lo mágico. Prosiguiendo su criba racional de las manifestaciones paganas, la Iglesia reagrupa lo que llamaríamos supersticiones, en particular en el medio rural, bajo la dirección de Satanás. Lo más nuevo e importante es sin embargo que en ese siglo en el que muy a menudo las oposiciones binarias ceden el lugar a nuevos sistemas ternarios, la Iglesia introduce la categoría de lo maravilloso. Lo maravilloso era lo raro, lo excepcional, lo extravagante, que parecía un milagro pero que, observado más de cerca, en esa época en que se formaban ciertos métodos de análisis que estamos tentados de denominar científicos, pertenecía de hecho a la realidad natural. Así nació una categoría llamada a tener un gran porvenir: las maravillas de la naturaleza, que limitaban por una parte la omnipotencia divina de hacer milagros, pero que, por otra, testimoniaban su creatividad —iba a decir su imaginación— en la génesis de la naturaleza. Los *Otia imperialia (Diversiones para un emperador),* compuestos para Otón IV, no son muy conocidos aunque tuvieron no obstante mucho éxito, igual que la *Expugnado Hibernica* y las *Maravillas de Irlanda* del galés Giraud de Barrí (1146-1223). Son compilaciones de maravillas, con frecuencia maravillas naturales, que proporcionan importantes documentos a los etnólogos.

—*¿Seguía habiendo un lugar para el hombre en una sociedad hasta tal punto impregnada de Dios?*

—Fuera de esos nexos entre la estructura y el funcionamiento de la sociedad y Dios, aparece otro aspecto evidentemente interesante del papel de Dios en la sociedad medieval: ¿cómo se define el hombre frente a Dios? Por supuesto, debemos buscar, como siempre, en la Biblia, en el Libro, los orígenes, si no cronológicos, al menos ideológicos de este problema, y observar la forma en que esas referencias han evolucionado en el curso de la historia. Así, en la Biblia, el hombre aparece en el Génesis. En la primera imagen, es la creación paternal de Dios. Ese Dios del Génesis está satisfecho de su obra, está satisfecho de su creación, está en un primer momento satisfecho también del hombre. Quiere prodigarle tantos favores como puede, y, a este respecto, le hará dos: primero, no quiere dejarle solo, le dará pues una compañera que sacará de su cuerpo, y luego le asociará a su creación. Después le dejará la tarea de nombrar a los animales. Ahora bien, nombrar es una forma de crear; es por tanto una segunda creación, en todo caso un complemento de creación, una asociación a su creación; y, por otra parte, le coloca en un jardín, lugar de placer lícito antes de la caída. Existe, en las sociedades orientales, una imagen casi sensual del jardín. Es el escenario de una actividad placentera, agradable, puesto que Dios puso en él al hombre para que lo trabaje, *ut operaretur eum*. La primera creación del trabajo es la de un trabajo positivo, próximo a la creación, o en todo caso, de lo que Nietzsche llamó la libertad del «niño que juega». Existe en el Génesis el valor ambivalente conferido por Dios al trabajo, actividad positiva creada por el «Buen» Dios antes de la caída; actividad penosa, aunque redentora, impuesta después de la caída por el Dios que castiga. Esta ambivalencia del trabajo funcionó y evolucionó de forma muy importante en las relaciones entre Dios y el hombre en la Edad Media.

Sobre todo, Dios creó al hombre a su imagen. Ésta es la primera imagen de Dios en el mundo y en la historia. Y después, ¡cataplum!, el enemigo del género humano, que existe ya en for-

ma de serpiente, una serpiente que sabe hablar a las mujeres, convence a Eva y a Adán para dejar malparado y echar a perder el plan de Dios. En particular en el dominio esencial para Dios, que es el del saber. Porque si bien Dios hizo al hombre a su semejanza, a su imagen, evidentemente dejó una distancia entre él y el hombre, y esta distancia se señala esencialmente en el ámbito del saber. Él, Dios, es omnisciente. El hombre no tiene más que un saber restringido, importante, pero concedido por Dios. El hombre come entonces el fruto del árbol del saber con la esperanza de llegar a ser tan sabio como Dios. Ese es el pecado, y después de haber presentado la imagen de un hombre a imagen de Dios, la Biblia ofrece inmediatamente la imagen de un hombre que ha caído, de un hombre pecador. El Antiguo Testamento insiste sobre todo en la imagen del hombre pecador. Creo que si nos situamos, como he propuesto, en el largo plazo histórico, nos damos cuenta de que sólo en el centro de la Edad Media sobresale y se impone la primera imagen del hombre, el hombre a imagen de Dios precisamente. Incluso es posible datar ese momento: el siglo XII. Anteriormente —y, por otra parte, eso tendrá luego su prolongación— el cristianismo impone la imagen del hombre caído. La imagen del hombre que se impone en el Antiguo Testamento es la de Job. Es por tanto la imagen del hombre humillado por Dios, devuelto a su insignificancia, a su debilidad y a sus pecados, y que no es salvado sino por su resignación, su obediencia, y por la misericordia de Dios. El hombre Job, reanimado por las *Moralia in Job*, comentario del libro veterotestamentario sobre Job del papa Gregorio el Grande (*ca*. 540-604), se desvanecerá de forma lenta, pero no completamente, en el curso de la Edad Media. Imagen del hombre, pero también de Cristo y de la Iglesia en tiempos de prueba, Job es objeto, entre otros, de un comentario de Pierre de Poitiers (muerto en 1204), *Compendium in Job*, y de Tomás de Aquino, que da una interpre-

tación literal del libro del Antiguo Testamento: *Expositio super Job ad litteram*.

—*¿Es entonces posible hablar de un humanismo medieval?*

—La imagen del hombre, tal como se presenta, claro está, con diferencias y matices en los inicios del cristianismo y en los Padres de la Iglesia, experimenta en la Edad Media dos profundas novedades y mutaciones. Por una parte, el hombre es objeto de una promesa de salvación, es decir, de un regreso a Dios. Es la doctrina del *reditus*, del retorno, tan importante en Tomás de Aquino. Y el hombre se convierte en cierta forma en el centro del mundo creado por Dios y llamado a la salvación. Por otra, el hombre no es en sí mismo fuente de ningún valor. Todos los valores proceden de Dios. Y es sólo por la obediencia y por el amor a Dios como el hombre engrandecerá positivamente su destino y será salvado. Si definimos pues el humanismo, como yo tengo tendencia a hacer, como la imagen del hombre en el Libro y también como el conocimiento teórico del hombre, desde la Antigüedad tardía a la Edad Media, el ser humano es objeto de un humanismo ambivalente. Igualmente, nos encontraremos frente a una ambivalencia si damos al humanismo el sentido restringido de fidelidad al pensamiento y al saber antiguos. El hombre cristiano medieval es el producto de un violento rechazo de la ideología antigua definida y condenada con el nombre de *paganismo*. Al mismo tiempo, desde el principio, el cristianismo adopta y cristianiza toda una parte del pensamiento antiguo, y todavía más toda una parte de las técnicas intelectuales, de los métodos de saber de la Antigüedad, por una lectura cristiana que es una de las actividades esenciales de la conversión de los hombres y las mujeres al cristianismo; en particular, la introducción en la enseñanza cristiana de los métodos de la enseñanza antigua y de la concepción de las *artes liberales*. Y el clérigo de la Edad Media, que transmitirá esta idea al simple fiel, está convencido de que la humanidad, habiendo llegado a la última de las edades

de la vida y no dejando de decaer, no se mantendrá y ni siquiera reconquistará una parte de sus valores más que recuperando una parte del saber humano de la Antigüedad. Así, es posible hablar de un humanismo medieval que combina los dos sentidos: valor del hombre en la creación y cultura de la civilización antigua.

Detalle de Cristo en la cruz, sacristía de la Iglesia de San Liudger. Essen-Verden; en A. Malraux y A. Parrot (eds.), *El universo de las formas. El imperio carolingio*, Aguilar, Madrid, 1973, ilustración n.° 371.

La humanidad medieval se encontrará, pues, sometida a toda una serie de renacimientos: renacimiento carolingio, otomano, pero el momento esencial será el siglo XII. El humanismo del siglo XII, que apela a lo que ha sido denominado socratismo cristiano, es decir, un comportamiento que trata de conformarse a la divisa de Sócrates —«conócete a ti mismo»—, valoró al hombre cristiano en formas muy diversas, con los dos grandes enemigos, en los dos extremos del período, que fueron Abelardo y san Bernardo. En estas circunstancias, empobreceríamos y reduciríamos gravemente el término «humanismo» si lo limitásemos a esta versión. A la inversa, es necesario contemplar el pasado medieval con la suficiente atención para no caer en la tendencia contemporánea a hablar de humanismo a tontas y a locas y desacreditar la palabra. Me contentaré con señalar que después del siglo XII es posible hablar de los avatares de un humanismo que descansará siempre en la relación entre el hombre y Dios. Aparece un viraje, a principios del siglo XIII, con san Francisco de Asís. La imagen de Cristo se impone cada vez más, se produce un acontecimiento inaudito: por vez primera, un hombre recibe los estigmas de Cristo. Y el humanismo del final de la Edad Media está marcado por un tema cada vez más insistente: la imitación de Jesucristo.

CONCLUSION

El gran acontecimiento de la Antigüedad tardía, desde el punto de vista del dogma religioso, fue la sustitución del politeísmo pagano por el monoteísmo. Ya no existe más que un solo Dios, aunque, como espero haber demostrado, desde el punto de vista de la creencia, desde el punto de vista de las actitudes concretas respecto de Dios, sean perceptibles algunas distinciones entre las personas de la Trinidad, sin contar la promoción de la Virgen María.

Ahora bien, ¿qué hay del mundo divino donde vive, si se puede decir así, el Dios de los cristianos de la Edad Media? El paisaje religioso de Occidente y de Oriente Próximo se modificó muy notablemente desde el final del Imperio romano. Se fragmentó y se recompuso a la vez: el cristianismo romano en la Europa occidental y central, el cristianismo ortodoxo griego en Bizancio y en la Europa oriental, el islam desde Irán hasta España, y, por supuesto, el judaísmo de los judíos de la diáspora. Esta transformación es el triunfo del monoteísmo. Y de un monoteísmo que tiene un mismo origen. Sin embargo, si bien todos los hijos de Abraham tienen raíces comunes, y si los musulmanes reconocen una filiación con judíos y cristianos, el Dios de los cristianos ignora a Allah y mantiene relaciones complejas con Yahvé. Un sentido del curioso parentesco entre su Dios y el de los judíos permanece en los cristianos de la Edad Media, aunque surja una hostilidad hacia los judíos, aunque se produzca un alejamiento creciente de las dos ramas de lo que se había podido llamar ju-

deocristianismo, y aunque aparezca entre los cristianos la acusación de deicidio contra los judíos (a causa de la crucifixión de Jesús que se les imputa a ellos y no a los romanos). Los cristianos tenían conciencia de tener en común con los judíos la primera parte, la más antigua, de las Escrituras Sagradas, el Antiguo Testamento en el que imperaba Yahvé. Durante mucho tiempo, más allá incluso de la Edad Media, el cristianismo conservará la referencia al Antiguo Testamento. Los cristianos de la Edad Media saben además que Jesús era judío y que esa persona esencial de su Dios se había encarnado en un judío. Esta dificultad para alejar definitivamente al Dios cristiano del Yahvé judío pesó durante mucho tiempo sobre los cristianos de la Edad Media y sobre su imagen de Dios. Sin duda Yahvé no se puede confundir más que con Dios Padre. Deja, pues, un gran espacio a lo que yo llamaría el enriquecimiento del Dios cristiano por la encarnación. En esta necesidad de dejar atrás la imagen de Yahvé, me parece que los cristianos de la Edad Media tuvieron tendencia a identificar a Yahvé con la imagen más arcaica de Dios. Es el Dios de cólera el más marcado por esa historia antigua de Dios que Yahvé representaba, mientras que, en el curso de la Edad Media, la imagen del Dios de los cristianos se orientaba en dos direcciones diferentes: por una parte, el protector, el que pronto se denominará el Buen Dios y que aparecía también en la escultura gótica como un Dios bello, mientras que el Dios judío no tenía rostro; y, por otra, el Dios sufriente, el Dios de la Pasión.

Y a medida que se desarrollaba un antijudaísmo que se convertiría en el siglo XIX en antisemitismo racista y político, el Dios de los judíos era poco a poco rechazado por los cristianos de la Edad Media entre los falsos dioses donde se había colocado, de entrada, al Dios tan desconocido de los musulmanes.

BIBLIOGRAFÍA

Boespflug, F., *Dieu dans l'art*, Cerf, Paris, 1984.

Bertelloni, F. y G. Burlando (eds.), *La filosofía medieval*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 24, Trotta, Madrid, 2002.

Boulnois, O., artículo «Dieu (Connaissance de)», en C. Gauvard, A. de Libera y M. Zink (eds.), *Dictionnaire du Moyen Age*, PUF, Paris, 2002, pp. 416-418 (y, para la iconografía, F. Boespflug, pp. 465-466).

Flori, J., *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Trotta, Madrid, 2003.

Gossmann, E., *Foi et connaissance de Dieu au Moyen Age*, Cerf, Paris, 1974 (trad. del alemán, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*, 1971).

Mitre Fernández, E. (coord.), *Historia del cristianismo* II. *El mundo medieval*, Trotta, Madrid, 2004.

Pellegrin, M.-F. (textos escogidos y presentados por), *Dieu*, Garnier-Flammarion, Paris, 2003 (con textos de Anselmo de Canterbury sobre la «prueba ontológica», de Tomás de Aquino sobre las «cinco pruebas de la existencia de Dios», y de Nicolás de Cusa sobre el «Dios infinito», así como de Avicena, Maimónides y Averroes).

Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999.

Renault, L., *Dieu et les créatures selon saint Thomas d'Aquin*, PUF, Paris, 1995.

Rubin, M., *Corpus Cbristi. The Eucbarist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.

Russo, D., «Le Christ entre Dieu et homme dans l'art du Moyen Age en Occident (IXe-XVe). Essai d'interprétation iconographique», en J. Le Goff y G. Lobrichon (eds.), *Le Moyen Age aujourd'hui. Trois regarás contemporains sur le Moyen Age: histoire, théologie, cinéma* (actas del encuentro de Cerisy-la-Salle, julio de 1991), *Cahiers du Léopard d'Or* 7, Paris, 1997, pp. 247-279.

Schmitt, J.-C., artículo «Dieu», en J. Le Goff y J.-C. Schmitt (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, Paris, 1999, pp. 273-289.

Vauchez, A., «L'idée de Dieu», en J. Favier (ed.), *La France médiévale*, Fayard, Paris, 1983, pp. 467-487.

Vuillemin, J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Aubier, Paris, 1971.

JACQUES LE GOFF (Toulon, 1 de enero de 1924 - París, 1 de abril de 2014). Atraído desde muy temprano por la historia medieval, cursa estudios en la École Normale Supérieure. Después de diversas estancias académicas en el extranjero, pasa en 1962 a ser profesor en la École Pratique des Hautes Études junto a Fernand Braudel. Asume la dirección de esta institución (ya como École des Hautes Études en Sciences Sociales) entre 1972 y 1977.

Considerado uno de los mayores especialistas en la Edad Media, Jacques Le Goff aúna la reflexión sobre el espacio y el tiempo con un profundo humanismo y es, en este sentido, uno de los más claros representantes de la Escuela de los Anales, de cuya revista es co-editor. Defensor de la visión de una Edad Media larga, no coincidente con los cortes históricos al uso, ha señalado la importancia crucial de la cristiandad medieval en la construcción del Occidente europeo. Entre sus obras más recientes traducidas al castellano cabe destacar *La civilización del Occidente medieval*

(1964), *Diccionario razonado del Occidente medieval* (junto con J. C. Schmitt) (1999), *¿Nació Europa en la Edad Media?* (2003), *Mercaderes y banqueros de la Edad Media* (2001) y *El Dios de la Edad Media* (2005).

Notas

[1] La primera parte de este tratado, «Tractatus de diversis materiis predicabilibus» («Tratado de diversas materias de predicación») acaba de ser publicada, con una excelente introducción, por Jacques Berlioz, en el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, CXXIV, Brepols, Turnhout, 2002. <<

[2] F. Boespflug, «Visages de Dieu», en J. Dalarun (ed.), *Le Moyen Age en lumière*, Fayard, Paris, 2002, pp. 295-328. <<

[3] Véase J. Chiffoleau, artículo «Majestad», en C. Gauvard, A. de Libera y M. Zink (eds.), *Dictionnaire du Mayen Âge*, PUF, Paris, 2002, pp. 869-871. <<

[4] H. de Lubac, *Exégése médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 vols., Cerf, Paris, 1959-1964. <<

[5] P. Geary, *Le vol des reliques au Moyen Age*, Aubier, París, 1993. <<

ÍNDICE

El Dios de la Edad Media 2
Introducción. Dios, tema de historia 4
Conversaciones con Jean-Luc Pouthier 7
1. ¿De qué Dios se trata? 8
2. Dos figuras fundamentales: el Espíritu Santo y la Virgen María 25
3. La sociedad medieval y Dios 41
4. Dios en la cultura medieval 53
Conclusion 71
Bibliografía 73
Sobre el autor 75
Notas 77